

La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico*

ALICIA M. BARABAS**

Este artículo intenta llamar la atención sobre los procesos de fragmentación territorial que implican las regionalizaciones estatales, en contraposición con la visión integral que proporciona la geografía simbólica. Asimismo se argumenta sobre el posible valor legal de la geografía simbólica, como un conjunto de datos etnológicos susceptibles de ser utilizados para la demarcación de etnoterritorios, esto es, los territorios de los grupos etnolingüísticos, como queda definido en la sección que trata de la construcción cultural del territorio. Por último, se muestran algunos ejemplos de demarcación territorial entre grupos indígenas de otros países, que tomaron en cuenta la territorialidad simbólica.

Palabras clave: territorialidad simbólica, derechos territoriales indígenas, autonomías, Estado pluriétnico.

El territorio no es simplemente un espacio geográfico delimitado por el Convenio 169, el territorio es algo que se vive y permite la vida, en él se desenvuelve la memoria que nos cohesiona como unidad de diferencias.

Líder Páez de Colombia

El propósito de este artículo es llamar la atención acerca del posible valor legal de la geografía simbólica como dato para la demarcación de *etnoterritorios* y dar algunos ejemplos en el contexto de una conceptualización sobre etnoterritorialidad, además de esbozar el marco legal sobre el territorio. La argumentación está sustentada en información proveniente de Oaxaca, sin embargo, pienso que puede ser válida para otros estados del país.

Desde hace algún tiempo he estado interesada en brindar información antropológica para los procesos de recuperación cultural y fundamentación de dere-

chos territoriales, que pudiera también retroalimentar los procesos locales de sistematización de saberes orales; información que surge de una investigación que realicé acerca de la territorialidad simbólica de los grupos indígenas de Oaxaca, cuyas ideas generales he presentado en otro artículo (2003a).

Desde una perspectiva antropológica conservadora se podrá argumentar que no es conciliable proponer esta articulación de la etnografía que, partiendo de datos simbólicos, intenta construir un modelo de representación del espacio de las culturas indígenas de Oaxaca, con la vocación política de reversión social de la información que, valiéndose de esos datos etnográficos, trata de brindar a los indígenas, los sujetos de derechos territoriales, una perspectiva de búsqueda en sus propios conocimientos para afrontar el problema de la autodelimitación de territorios étnicos. Dicha metodología no es innovación mía sino que surge de la práctica contemporánea de pueblos indígenas de otros países.

* Artículo recibido el 24/05/04 y aceptado el 21/06/04.

** Profesora investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Oaxaca. Pino Suárez, núm. 715, C.P. 68000, Oaxaca, Oax. Correo electrónico: barbar@infosel.net.mx

Mi punto de vista es que tal conciliación no sólo es posible sino deseable si se quieren poner los estudios etnográficos a disposición de la sociedad civil. Para los pueblos indígenas, utilizar sus propias representaciones sobre el espacio, la cosmovisión, la narrativa sagrada o los procesos rituales como conocimientos y prácticas que moldean la territorialidad simbólica, y a éstos como base para la (re)construcción de etnoterrios susceptibles de ser delimitados, es sólo implementar políticamente una parte del patrimonio cultural propio para obtener el reconocimiento legal de los territorios étnicos por parte del Estado nacional. Es cierto que brindar tal bagaje de datos antropológicos a los usuarios implica, aunque sea de manera indirecta, entrar en el debate político sobre el Estado plural, la etnicidad, la autonomía y los derechos indígenas, pero desde mi perspectiva éste es no sólo un debate que toca a la política y al indigenismo sino también a la antropología académica comprometida con el futuro de los pueblos indígenas.

Leyes, tierras y territorios

Oaxaca es un estado pluriétnico en el que conviven dieciséis grupos etnolingüísticos diferenciados (uno, los ixcatecos, en extinción lingüística), además de la población no indígena (Barabas y Bartolomé, 1999). A lo largo de las últimas décadas, los pueblos nativos han demandado el reconocimiento de sus sistemas organizativos internos y han trabajado en la construcción de formas autonómicas de funcionamiento y de relación con el Estado. En años recientes, algunas de esas demandas y reorganizaciones culminaron en reformas legislativas, como el Sistema de Usos y Costumbres para las Elecciones Municipales (1992) y la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca, que legisló sobre la autonomía en 1998. Esta ley, en diversos artículos, sobrepasa el *techo* federal de reformas y, por lo tanto, no tiene aplicación actual real en Oaxaca.¹ Varios indígenas e indigenistas la consideran un instrumento de utilidad en el futuro, sin embargo, tiene errores conceptuales, como homologar discriminación con etnocidio, ambigüedades entre derechos del Estado y de las autonomías, y grandes vacíos; uno de ellos es la cuestión territorial, la cual resulta ambigua desde la concepción de territorio hasta las posibles delimitaciones consecuentes.

La Ley de Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca define territorio indígena (art. 3, V) como:

porción del territorio nacional constituida por espacios continuos y discontinuos ocupados y poseídos por los pueblos y comunidades indígenas, en cuyos ámbitos espacial, material, social, político y cultural se desenvuelven aquéllos y expresan su forma específica de relación con el mundo, sin detrimento alguno de la soberanía nacional del Estado mexicano ni de las autonomías del estado de Oaxaca y sus municipios.

En cuanto a los recursos se señala que los pueblos y comunidades tendrán acceso a ellos en términos del artículo 27 de la Constitución. Como se advierte, es una definición inconsistente que no da ni un paso adelante en relación con el usufructo y control de los recursos del medio, ni respecto a procesos de delimitación de los futuros territorios de los pueblos y comunidades indígenas.

No obstante, la Ley Indígena de Oaxaca sí afronta el tema del territorio, que usualmente es dejado de lado por considerarse urticante para el Estado, a diferencia de la Ley Federal sobre Derechos y Cultura Indígena (2001), la cual sólo alude a las tierras ocupadas por indígenas en los términos del art. 27 constitucional, esto es, de acuerdo con la tenencia de la tierra adjudicada por el Estado, que puede ser individual o, cuando más, comunitaria pero no étnica. Como es sabido, la polémica gira en torno a la distinción entre *tierras* y *territorio*, entendidas las primeras como medios de producción y el segundo como el ámbito espacial histórica y culturalmente apropiado por un pueblo. El Estado nacional habla de manera exclusiva de tierras de las comunidades agrarias y no se refiere a territorios de los pueblos indígenas porque no reconoce cabalmente a estos sujetos sociales y, además, territorio le sugiere un espacio con soberanía que no está dispuesto a otorgar por el momento. Las leyes internacionales –como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)– aún no han resuelto la polémica y sus implicaciones, y utilizan ambos conceptos de forma indistinta.

El Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (1989), signado por México en 1990, define territorio indígena en la parte II, “Tierras”, como “la totalidad del hábitat que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera”.

¹ El 25 de abril de 2001 fue sancionada por el Congreso de la Unión una ley sobre derechos y cultura indígena que resultó polémica a nivel nacional. Diversos sectores sostienen que mutila los Acuerdos de San Andrés y la ley Cocopa, bloqueando en realidad el ejercicio de la autonomía para los pueblos indígenas. La nueva ley debía ser sancionada también en los congresos de los estados de la Unión. Oaxaca, todavía de mayoría priísta, votó en contra de la ley federal.

Agrega que el concepto de tierra es equiparable al de territorio y que los gobiernos deben tomar las medidas para determinar las tierras que los pueblos habitan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión. Los estados nacionales pocas veces han cumplido con estos compromisos, en parte tal vez por la vaguedad de la homologación establecida entre tierras y territorios. La propuesta de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) toma el concepto tierra-territorio del Convenio 169 y respeta los Acuerdos de Larráinzar, aunque sobre este tema no hubo acuerdo de fondo entre el gobierno y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Para el Estado mexicano la cuestión del territorio indígena es uno de los temas prohibidos, debido al infundado temor a la balcanización, al cuestionamiento de la soberanía nacional y de las fronteras internas.² En la actualidad el Estado no reconoce territorios ni tierras indígenas, y controla y puede concesionar o intervenir sobre los recursos del suelo (aguas, bosques) y del subsuelo (minerales) de las tierras “ocupadas” por indígenas, sean éstas comunales, ejidales o privadas. Un caso extremo de intervención forzada sobre el territorio es la construcción de grandes presas que anegan miles de hectáreas y provocan relocalizaciones masivas de población indígena (Bartolomé y Barabas, 1990).

Los indígenas comienzan a buscar el reconocimiento legal sobre el territorio que habitan³ porque, aunque lo posean, no hay norma jurídica que garantice su existencia como tal y les permita defenderlo de las expropiaciones y privatizaciones. Pero una normatividad jurídica sobre territorios étnicos representa para el Estado el más complejo de los problemas. En primer lugar, la complejidad se relaciona con el estatus de los indios en México:⁴ en tanto la Constitución no reconozca al Pueblo indígena como sujeto colectivo de derechos, las

tierras que ocupan no podrán ser reconocidas y tratadas como territorios. Por otra parte, un reordenamiento territorial no vertical tendría que aceptar la legitimidad del conocimiento local y la memoria oral (la geografía simbólica, los títulos primordiales, los lienzos pictográficos) y facultarlos para delimitar territorios y resolver conflictos limítrofes; lo que enfrentaría al Estado con multitud de intereses regionales y nacionales. Pero tal vez el mayor obstáculo radique en la concepción misma del Estado, federalista en la forma y centralista en la práctica, que no admite la existencia de territorios internos con autonomía (Barabas, 1998).⁵ Sin embargo, en otros países de América Latina, en particular Colombia y Ecuador, las leyes nacionales reconocen los territorios indígenas y éstos ya han sido en muchos casos demarcados mediante procesos de autodelimitación, legitimados por el Estado, de los cuales no estuvieron ausentes las referencias a la geografía sagrada y las narrativas en torno a ella.

La fragmentación de los etnoterritorios

Este apartado tiene como propósito evidenciar los profundos cambios que sufrieron los pueblos indígenas en relación con las nociones y demarcaciones territoriales, sin ahondar en la vasta información histórica sobre las instituciones y las regionalizaciones territoriales político-administrativas coloniales y nacionales, que es de sobra conocida. Es preciso aclarar que los procesos coloniales de fragmentación territorial no fueron resultado exclusivo de la imposición de las políticas e instituciones de los españoles; en muchos casos, las divisiones territoriales y la modificación de fronteras etnoterritoriales surgían también de los conflictos internos entre los nobles y algunos sectores indígenas.⁶

² En el imaginario popular y de algunos científicos sociales existe también el temor a que la población no indígena sea echada de los territorios étnicos legalmente reconocidos; temor infundado, pues lo que el reconocimiento territorial debe promover no es la exclusión sino la transformación de las relaciones interétnicas en el interior de los etnoterritorios.

³ Es frecuente que el conocimiento puntual sobre el etnoterritorio no vaya más allá del nivel local comunitario o municipal, que representa un segmento del grupo etnolingüístico o Pueblo indígena; sin embargo, casi todas las comunidades que integran un Pueblo guardan memoria, mediante la narrativa y los rituales, de las fronteras del etnoterritorio global, esto es, de los límites geográficos interétnicos.

⁴ La ORR define pueblo indígena por medio del factor histórico de ocupación en un área geográfica del actual territorio nacional, del factor cultural y socioorganizativo, como cultura, lengua, costumbres diversas y sus variaciones, y del factor conciencia de pertenencia al pueblo indígena o identidad étnica. Dice la ORR, “Pueblos indígenas son aquellos descendientes de las poblaciones que habitaban regiones del país antes de la Conquista y antes de la constitución de las actuales fronteras estatales, y que conservan todas o parte de sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas. Es fundamental su conciencia de identidad indígena”. En este trabajo, cuando menciono Pueblo me refiero al grupo etnolingüístico, y pueblo es equivalente a comunidad o ámbito local.

⁵ La cuestión de la autonomía territorial ha sido malentendida por el Estado al considerarla germen de separatismo y ataque a la soberanía nacional. No obstante, los grupos de trabajo en *Sacam Ch'en*, Chiapas (1994) y las declaraciones del Congreso Indígena Nacional son muy claros al señalar que las autonomías serían entes territoriales de la Federación.

⁶ Agradezco a María de los Ángeles Romero por la lectura, los comentarios y las sugerencias hechas a este apartado.

No obstante, la progresiva implantación de nociones occidentales de territorialidad y las exigencias de los funcionarios, por ejemplo hacer mapas de las tierras de los pueblos y marcar sus fronteras con cruces mojoneras, fueron cambiando las formas indígenas de pensar el territorio. Estas transformaciones contribuyeron a la progresiva fragmentación de los Pueblos indígenas y de las áreas que antes ocupaban. Una grave consecuencia del largo y complejo proceso de desmembramiento de los etnoterritorios es que los indígenas fueron perdiendo memoria de ellos y encapsulando gradualmente las nociones de Pueblo y territorio étnico en los niveles comunitarios y agrarios.

La Colonia dio comienzo a una política fragmentadora de las unidades político-territoriales prehispánicas que los españoles trataron de imponer sobre los señoríos o *altepeme*, que suelen homologarse con estados étnicos. El *altépetl*, para Lockhart (1999), era el territorio del grupo localizado en una región. Los altepeme eran de diferente tamaño y complejidad política, y tanto podían ser unidades locales como señoríos, pero siempre se trataba de entidades autónomas cuyo emblema toponímico era cerro-agua, su glifo una montaña con una barra en la base, que era el glifo del agua, y que denota fertilidad y orígenes sagrados. El templo prehispánico era el símbolo principal del *altépetl*, de su soberanía e identidad, reemplazado por la iglesia o la campana en el siglo xvi. En el caso de los lienzos mixtecos la campana simboliza tanto el lugar sagrado, cristiano o autóctono, como el centro de un territorio que delimita (Marroquín, 1988: 22). La hipótesis de E. Wake (2000: 478) es que en los mapas y lienzos indígenas del siglo xvi el toponímico de montaña se asoció gráficamente con la iglesia representada junto a un paisaje de montañas.

Mediante el estudio de M. Jansen (1998) sobre los manuscritos 20 y 21 del Fonds Mexicain viene a corroborarse que, para el posclásico, los mixtecos, así como otros mesoamericanos, tenían una concepción cuatripartita del cosmos con un centro *axis mundi*. Las cuatro esquinas, columnas, puntos cardinales, son antepasados tutelares con sus naguales representados como dueños de los cerros sagrados que originan los linajes, protegen al pueblo, le dan su lengua, costumbres y territorio a cambio de ofrenda y sacrificio. Las deidades protectoras del lugar que sería fundado recibían rituales de limpia y augurios en los que se nombraban los toponímicos y los cuatro puntos cardinales hacia donde se marcaban las fronteras del señorío. Si bien entonces algunos estudiosos del tema (García, 1987: 76) indican que los lazos asociativos del *altépetl* no eran territoriales, en los códices vemos una noción de territorio que marca fronteras con cerros y orientaciones cardinales. Por ejemplo, el trabajo de N. Troike (1988) sobre



el Códice Colombino señala que hay muchas glosas relacionadas con las fronteras del señorío de Tututepec. Por otra parte, el mencionado estudio de Jansen relativo a la demarcación del señorío de Tilantongo a partir de los cerros-ancestros en los cuatro puntos cardinales, y la actual tradición mixteca de delimitación territorial practicada en los cerros con el *corral de piedra*, que marca los cuatro puntos cardinales, y la *piedra de adoración* (el corazón de jade o del pueblo) en el centro, podrían indicar que aunque cambiantes y porosas los señoríos sí delimitaban fronteras territoriales globales, aunque esa delimitación no implicara líneas ni mojoneras sino que se establecía con base en los cuatro cerros sagrados que señalaban las orientaciones cardinales.

No sabemos con certeza cuál era la territorialidad del *altépetl* como señorío, es decir, como unidad político-territorial amplia y compleja, pero sus fronteras eran probablemente difusas por ser ámbitos interétnicos y cambiantes, ya que se modificaban por la fundación de nuevos parajes locales, en razón de conflictos o segmentación de linajes. Quizá algunos pueblos se unieran a un Señor por pertenencia a un linaje, por alianzas matrimoniales entre los linajes y los señores de distintos señoríos o por causa de guerra. Los límites entre señoríos serían inestables, y difusos en las áreas interétnicas, como la chocho-mixteca de Tejuapan o la mazatecana de Teotitlán, si es que estas zonas interétnicas existían en el posclásico. Tampoco conocemos cuál era la relación entre el señorío y el etnoterritorio –en tanto territorio de un grupo etnolingüístico–, pero en regiones extensas, por ejemplo la Mixteca y otras, los señoríos que integraban el grupo etnolingüístico eran

numerosos. Es posible que las nociones etnoterritoriales estuvieran ligadas, como muestra Jansen, con los límites espaciales del señorío, aunque no es improbable que existieran también nociones más amplias, espacialmente correspondientes con el grupo etnolingüístico, dadas también de acuerdo con las orientaciones cardinales y los cerros emblemáticos. Este conocimiento existe hoy en varios grupos de Oaxaca (Barabas, 2003a). Como un ejemplo, los límites del etnoterritorio de la Mixteca Alta, donde –según se relata en Tamazola– los reyes mixtecos del pasado formaron los cuatro *corrales de piedra* que marcan los límites de esa vasta superficie étnica, se identifican en el cerro Tres Coronas de Tamazola por el oriente, el cerro-cueva del Diablo de Apoala por el norte, el cerro Montenegro en Tilantongo por el oeste y el cerro Yucucasa por el sur, o el cerro San Vicente, si se integra la Mixteca de la Costa.

Otra información territorial la brindan los códices cartográficos, lienzos y mapas indígenas elaborados en los siglos coloniales hasta comienzos del siglo XIX, como el lienzo de Tabaá en la Sierra Norte zapoteca, entre tantos otros, que muestran el interés de las autoridades indias por asentar sus derechos sobre la tierra. Estos documentos, sin embargo, no plasman la rica tradición oral en torno a los lugares significativos del territorio, los eventos de fundación del pueblo o la mítica descendencia de varios pueblos de un ancestro común. En las *Memorias de Juquila*, que traducen un lienzo al alfabeto, se narra la migración de los linajes zapotecos desde el valle a la sierra. Cada uno de los antepasados delimita la tierra de su linaje y funda los barrios de Juquila, nombrando las colindancias y colocando cruces como mojoneas (Romero, 2000). También era frecuente, señala J. Galarza (1997), que los códices cartográficos se utilizaran en litigios por límites; así, los códices de tierras con su topografía indígena legalizaron y ampararon la propiedad de las tierras ante la Corona y, más tarde, ante la Reforma Agraria, la cual acepta estos documentos indígenas como pruebas de la propiedad territorial inmemorial de los pueblos. Los mapas del Archivo Agrario de Oaxaca sirvieron para que muchos grupos reclamaran la restitución de sus tierras comunales. Igualmente, en la Mixteca nahua tlapaneca se produjeron documentos pictográficos durante los periodos mesoamericano y colonial. De esa tradición pictográfica derivan los códices histórico-cartográficos y los mapas, principalmente coloniales, que sirvieron para delimitar el territorio y dar cuenta de trámites, deslindes, otorgamiento de mercedes, legitimación de la demarcación territorial y de derechos de la comunidad sobre la tierra (Orozco y Villela, 2003: 140). La existencia de códices cartográficos prehispánicos demuestra que los indígenas tenían

nociones territoriales que plasmaban en documentos pictográficos, y su existencia colonial indica que los pueblos dejaban cartografía de sus territorios con las fronteras bien demarcadas. En ellos los indígenas han volcado su conocimiento acerca de linderos y su memoria histórica y cultural sobre territorios inmemoriales.

Sobre los señoríos, en la segunda mitad del siglo XVI, se fueron conformando las repúblicas de indios, lo cual significó una ruptura en las nociones de territorialidad, con la instauración de un sistema de asociación territorial que marcaba jurisdicciones y creaba pueblos a partir de los procesos de congregación territorial en los siglos XVI y XVII. Estas nuevas unidades político-territoriales, las repúblicas de indios, quedaron bajo la jurisdicción de los corregimientos, y se les impuso una forma de organización, que fue el municipio castellano con su cabildo de autoridades. En Oaxaca corregimientos y alcaldías mayores terminaron fusionándose por lo reducido de la población española, pero hacia 1580 (Acuña, 1984) había 41 corregimientos y 9 alcaldías mayores. Las 22 alcaldías mayores resultantes de la fusión se consolidaron en el siglo XVIII (Gerhard, 1987). En parte contra la fragmentación producida por estas divisiones, que obligaban a comunidades de un mismo grupo a depender de diferentes cabeceras político-administrativas y diversas autoridades españolas, se gestaron rebeliones panétnicas cuyos combatientes acudían a sitios de culto panétnicos, como cuevas, enterratorios de jefes y lugares sagrados de oráculos (Barabas, 1998). Después de 1786 se promulgó la Real Ordenanza de Intendentes, la cual eliminó esas dos instituciones reemplazándolas por la Intendencia de Antequera, con 22 subdelegaciones, aunque el cambio no implicó una transformación de la división territorial.

La Independencia marcó nuevas fronteras geográficas fijas que conllevaron soberanías distintas pero también fronteras ideológicas, mediante las que el Estado comenzó a edificar una identidad nacional simbólicamente emblemática, de la que la virgen de Guadalupe es símbolo religioso fundacional que legitima y sacraliza un espacio y un pueblo elegidos y así los separa simbólicamente de España, como ya ha señalado J. Lafaye (1977). Se trata de una etapa compleja, con frecuentes cambios en el sistema político-administrativo y territorial, cuyos dos momentos clave se desprenden de la Constitución de 1824 y de 1857. En 1825 el Congreso Estatal aprobó la primera Constitución, donde se establecen los límites del nuevo estado de Oaxaca, dividido en 8 departamentos, 22 partidos y 895 Pueblos, y en 1857 Oaxaca recobra la categoría de estado libre y soberano, estableciendo una división territorial en 25 distritos y ayuntamientos, que en 1868 aumentaron a 26 distritos. Los departamentos, partidos y Pueblos de

1826 (1879) y las jefaturas políticas de 1883 muestran dos intentos de crear una división político-territorial en el siglo XIX.

Durante estos procesos los pueblos indígenas no sólo estuvieron sujetos a la frecuente modificación de fronteras político-territoriales y poderes, sino que perdieron parte de sus tierras víctimas de las plantaciones y las Leyes de Reforma y de Colonización. En Oaxaca ningún concepto de territorio étnico sobrevivió formalmente, aunque por lo común los pueblos continuaron viviendo en su misma área territorial histórica. Al igual que durante la Colonia, el siglo XIX está surcado de rebeliones indígenas contra el despojo territorial y por el autogobierno autónomo.

La legislación agraria nacional, producto del proceso revolucionario de 1910 –indica Durand (1988)–, se explicó sólo en relación con las demandas campesinas y no así con las reivindicaciones étnicas. Al imponer sus propias categorías de derecho y de distribución del espacio, el derecho agrario ha fragmentado los territorios étnicos en ejidos, tierras comunales y privadas. Los que tienen potestades sobre las tierras así fraccionadas son ejidatarios, comuneros o propietarios, pero no los Pueblos sobre territorios porque estas figuras jurídicas no están definidas en la Constitución. La internalización de las categorías agrarias como realidad inamovible, e incluso deseable, ha contribuido a que se desdibuje la noción de territorio étnico compartido, que no tiene correspondencia a nivel agrario, y a que cada comunidad busque exclusivamente su dotación agraria y la defienda a costa de múltiples conflictos intercomunitarios. Lo anterior no quiere decir que las comunidades no puedan exigir los casos pendientes de restitución de tierras comunales y la dotación de ejidales en el marco de la legislación agraria, sino que en

forma paralela puedan reconstituir sus territorios de manera colectiva, obtener el reconocimiento legal por parte del Estado y el derecho de usufructo de los recursos.⁷ Las tierras que hoy poseen son las de *ocupación tradicional*, no coincidentes con los territorios *inmemoriales*,⁸ pero los indígenas están muchas veces dispuestos a aceptarlas como si lo fueran, en tanto obtengan su legalización. No obstante, son muy numerosos los que aún demandan la recuperación de tierras que han sido acaparadas por la propiedad privada. En ese contexto, la reforma del artículo 27 (1992) y la Ley Agraria (1993) fueron entendidas por los indígenas como nuevos atentados contra la integridad territorial de los pueblos (Barabas, 1998).⁹

No resulta una novedad señalar que cualquier regionalización es una manera arbitraria de recortar el espacio, que depende de los criterios utilizados para su demarcación. La historia demuestra que las regionalizaciones han congregado o dividido ámbitos espaciales y culturales de acuerdo con factores económicos, ideologías políticas, proyectos estatales o intereses de grupos de poder.¹⁰

Retomaré el caso de Oaxaca (Barabas, 1998) para ejemplificar el argumento de que las regionalizaciones impuestas por el Estado del siglo XX han contribuido nuevamente a fragmentar a los grupos indígenas, a hacerles olvidar los antiguos territorios y a disminuir la conciencia y la identidad étnica al pequeño límite de la comunidad de origen. Las regiones construidas para Oaxaca, apoyadas casi siempre en el modelo proporcionado por J. Tamayo (1950 y 1953), el cual legitimó la existencia de las *siete regiones* ya reconocidas en el imaginario oaxaqueño,¹¹ han tomado en cuenta factores geoestadísticos, políticos y niveles de desarrollo económico, y han minusvalorado los criterios culturales

⁷ Ni siquiera los Acuerdos de San Andrés Larráinzar sobre Cultura y Derechos Indígenas han tocado de lleno el tema de los derechos territoriales del subsuelo, aguas y espacio aéreo, que según la actual legislación corresponden al Estado.

⁸ Considero *territorio inmemorial* al territorio histórico de los pueblos indígenas antes de la Conquista, para diferenciarlo del *territorio de ocupación tradicional*, el cual ocupan en el presente después de más de cinco siglos de expropiación y de la redistribución agraria del siglo XX.

⁹ El artículo 27, fracción VII, de la Constitución dice que la ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas. Pero la Ley Agraria reglamentaria sobre este tópico remite a la protección dada por la ley reglamentaria del artículo 4, que nunca fue promulgada. De manera que no existen formas jurídicas que protejan específicamente las tierras indígenas (López Bárcenas, 1996: 2).

¹⁰ A. Aubry y A. Inda (1999) señalan que el reparto municipal de Chiapas obedeció al sistema de contratación de las fincas cafetaleras, conocido como *enganche por deudas*; vestigio territorial de las campañas deslindadoras de la época porfiriana a finales del siglo XIX. Los límites de los municipios y las cabeceras se debían a las necesidades de terrenos baldíos y mano de obra indígena por parte de las fincas. Esa *lógica finquera* del diseño municipal parece no haberse roto con la reciente remunicipalización emanda del gobierno estatal (1999), ya que los nuevos municipios responden a la lógica estratégica militar y de los grupos de poder.

¹¹ Esta regionalización divide el estado en valles centrales, Mixteca, Cañada, Istmo, Costa, Papaloapan y Sierra (Norte). Sus numerosos errores y contradicciones han sido señalados por R. Moguel (1974), aunque todavía es orgullosamente utilizada por las instituciones y el pueblo oaxaqueño. Hacia 1970 la regionalización propuesta por E. Irazoque en el contexto del Plan Oaxaca de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) incluyó ocho regiones: las ya mencionadas y la Sierra Sur.

y étnicos. Después de 1970 el estado adoptó una regionalización geoestadística basada en la división distrital-municipal preexistente, que reubicó a los 30 distritos rentísticos y judiciales en ocho regiones.¹²

Como Oaxaca es un ámbito históricamente pluriétnico, las regiones así recortadas quedaron configuradas como de composición multiétnica, compartidas por dos o más grupos etnolingüísticos y por población no indígena. Pero, tal vez no por casualidad, esta regionalización sustentada en divisiones político-administrativas, que no consideraron la territorialidad nativa, no contribuyó a integrar a los indígenas incluidos en ellas sino que literalmente *seccionó* a estos pueblos. Así, por ejemplo, los chatinos están seccionados entre la Sierra Sur y la Costa, los triquis entre la Mixteca y la Costa, los mazatecos entre el Papaloapan y la Cañada. La pertenencia oficial a estas regiones ha generado una identificación global (ser de la Mixteca, costeño o del Istmo) puesta en juego en el contexto oaxaqueño, aunque lo cierto es que tiene escaso poder de convocatoria. Entre los grupos involucrados no existen mecanismos establecidos de integración, por el contrario, las relaciones interétnicas regionales son muchas veces competitivas y conflictivas. Podrán mixtecos, chochos, triquis y tacuteos referirse a la Mixteca como su región de pertenencia, pero entre ellos no existen acciones (o proyectos) económicas, políticas, étnicas o culturales compartidas. En el Istmo de Tehuantepec se ha configurado una cultura regional de fisonomía progresivamente zapoteca, sin embargo, las relaciones interétnicas entre zapotecos, huaves, mixes bajos, chontales y zoques son desiguales y conflictivas. En estos dos casos, y en muchos otros, puede decirse que los principales mecanismos de integración regional son los mercados, los santuarios regionales multiétnicos y, en últimas fechas, algunos movimientos etnopolíticos que congregan a las etnias incluidas en una o más zonas vecinas. Sin embargo, mercados y santuarios promueven relaciones globales esporádicas, a veces competitivas, y los movi-

mientos etnopolíticos regionales o interregionales no tienen, al menos ahora, suficientes bases para generar relaciones multiétnicas capaces de unificar políticamente a los distintos grupos.

La regionalización político-administrativa que sirve de fundamento a las ocho regiones ha subdividido al estado de Oaxaca en 30 distritos rentísticos y judiciales y 570 municipios.¹³ El distrito y el municipio dentro de él pueden ser referentes para una adscripción étnica o lingüística construida en el tiempo, aunque, al igual que la región, tienen escaso poder de convocatoria, e incluso para muchos grupos no guardan relación con los procesos de identificación étnica. Lo que sí queda claro es que estas dos subdivisiones se han impuesto históricamente sobre los indígenas, dividiéndolos en varias partes. En sus inicios, el municipio fue una institución impuesta por los colonizadores y utilizada a lo largo de los años como instrumento para la pulverización de los grupos etnolingüísticos y sus territorios, distribuidos entre diferentes municipios. Asimismo, ha sido instrumento del Estado para otorgar o expropiar poder político.¹⁴ El distrito, por su parte, es una forma de regionalización igualmente lesiva para la unidad de los pueblos indígenas, pues los fragmenta entre diversas unidades político-administrativas.¹⁵ Una de las consecuencias de la división distrital y municipal de los grupos es que restringen de manera significativa la conciencia de Pueblo y el ejercicio de la autonomía territorial, política y económica. Y, no menos grave, como los Pueblos indígenas están fragmentados entre muchos municipios, dan la falsa apariencia de ser poblaciones minoritarias asentadas en territorios interrumpidos. La realidad es que, *haciendo a un lado la actual regionalización municipal y distrital, los Pueblos indígenas ocupan territorios compactos, no interrumpidos, donde son mayoría o parte sustancial de la población.* Esto sería evidente, en especial en los grupos pequeños y medianos, si nuevos y mayores municipios congregaran a las comunidades en torno de otras

¹² Los criterios de esta regionalización son más político-administrativos que geográficos. Por ejemplo, la región Istmo incluye ecosistemas tan diferenciados como el lacustre de los huaves, el selvático de los zoques, las planicies de zapotecos *binnizá* y chontales, la sierra chontal y la serranía de los zapotecos de la otra variante lingüística del Istmo.

¹³ Muchos de los municipios no alcanzan las dimensiones exigidas por la ley y otros las exceden. En 157 casos las cabeceras son poblaciones únicas de los municipios, en tanto que la mayoría tiene desde unas pocas hasta 60 o 70 agencias municipales, de policía, y otras localidades dependientes.

¹⁴ Son conocidos los casos de Copala y Chicahuaxtla (triquis) degradados al estatus de agencias municipales de cabeceras mestizas, o de Santa Catarina Ocotlán (chochos), también degradada en favor de la cabecera de Coixtlahuaca.

¹⁵ Los grupos más afectados por la fragmentación distrital son los zapotecos y mixtecos, grupos muy numerosos y expandidos en el espacio. Sin embargo, la mayoría de las meso y microetnias resultan también afectadas. Por ejemplo: los chochos están fragmentados entre los distritos de Coixtlahuaca y Teposcolula; los triquis, entre Putla, Tlaxiaco y Juxtlahuaca; los mazatecos, entre Tuxtepec y Teotitlán; los chatinos, entre Juquila y Sola de Vega; los huaves, entre Juchitán y Tehuantepec; los mixes, entre Mixe, Yautepec y Tehuantepec; los chontales, entre Yautepec y Tehuantepec; los chinantecos, entre Tuxtepec, Ixtlán, Villa Alta y Etlá. En el caso de los zapotecos de la Sierra Norte, los hablantes de las variantes de El Rincón y Cajonos están seccionados entre los distritos de Villa Alta e Ixtlán. Entre los zapotecos de la Sierra Sur, los distritos de Miahuatlán y Pochutla imponen límites a los hablantes de las variantes de Loxicha y Ozolotepec.

cabeceras. Esto invalida el falso argumento de la dispersión territorial indígena, utilizado en forma interesada por quienes niegan las posibilidades autonómicas, ya que está fundamentado en una lectura sesgada, derivada de la información estadística por municipios.

Lo dicho permite apuntar que las regionalizaciones fabricadas por el Estado tienen atributos y funciones impuestos por su lógica e intereses, que desconocen los criterios históricos, territoriales, culturales y étnicos, significativos para los indígenas. Las regiones, distritos, municipios y jurisdicciones agrarias resultantes de tal "omisión" han contribuido a fragmentar a los Pueblos indígenas, a opacar el conocimiento local sobre el espacio compartido, a crear una falsa imagen de discontinuidad territorial y minoría; asimismo han conducido a conflictos por límites, a la desunión y a la pérdida de fuerza colectiva, muchas veces entre comunidades del mismo Pueblo. El mapa que muestra la territorialidad contemporánea de los grupos etnolingüísticos de Oaxaca se ha ensamblado con el de los 30 distritos y los 570 municipios, pero si le superpusiéramos los mapas coloniales, los del siglo XIX, el de tenencia de la tierra y el de las ocho regiones, veríamos un mapa telaraña exhibiendo las múltiples divisiones territoriales y político-administrativas que históricamente han seccionado a los etnoterritorios.

En la actualidad algunos grupos etnolingüísticos tienen claro conocimiento de sus fronteras territoriales globales, extramunicipales y extradistritales (chatinos, mixes, triquis), y para otros es casi exclusivamente local (chochos) o sectorial (chontales, zapotecos, mixtecos, mazatecos, chinantecos). Lo anterior no indica que no existen los territorios étnicos que efectivamente ocupan, sino que los históricos y actuales procesos de fragmentación y amnesia inducida han diluido la memoria colectiva acerca de ellos, *localizando* la noción de territorio y restringiendo en ocasiones sus alcances a los núcleos agrarios creados por el Estado. En este contexto de *fragmentación forzada* se inscriben los conflictos limítrofes intercomunitarios, a veces centenarios, por la titularidad de tierras en litigio, que son posiblemente los puntos más conflictivos de las relaciones intraétnicas contemporáneas y destructores de afinidades etnoculturales.

Espacio, territorio y etnoterritorialidad

La fragmentación del territorio y de los poderes asociados que significan las regionalizaciones y divisiones

jurisdiccionales creadas e impuestas por el Estado, en las cuales es patente una intencionalidad de segmentar a los grupos etnolingüísticos al no atender los criterios etnoculturales para regionalizar, encuentra su contraparte en la territorialidad simbólica. Frente a la división estatal, la geografía simbólica proporciona un enfoque integrador del etnoterritorio que recupera categorías y concimientos culturales propios y muestra los lugares sagrados o émicos, los cuales marcan centros y fronteras. Los pueblos de Oaxaca deben rememorar o reaprehender tales saberes, no como anécdotas de los ancianos o sitios sólo frecuentados por los brujos, curanderos y autoridades, sino como lugares de conocimientos colectivos que marcan el territorio del grupo y permiten superar la fragmentación establecida por el Estado.

A partir de la concepción de *territorio como espacio culturalmente construido por la sociedad*,¹⁶ he intentado (Barabas, 2003a) identificar las pautas seguidas por los grupos etnolingüísticos para la construcción de *territorios y lugares* en ámbitos locales y globales. Es decir, interpretar los significados sociales y culturales que tiene el territorio, en sus diversos niveles, para los indígenas que lo ocupan históricamente. La dimensión espacial (el medioambiente, la tierra) se refiere a la base física sobre la que un pueblo se asienta. Desde ciertas perspectivas, el *espacio* es una suerte de contenedor, de características particulares, en el cual se van construyendo diferentes significados, prácticas, pertenencias y límites, en la medida en que un pueblo (o varios) vive allí, se sustenta de él y crea historia, sociedad y cultura en relación con ese medio ambiente. Para otras, no se trata sólo de una materia inerte preexistente, que se va "llenando" de significados, sino que comporta sentidos previos, muchas veces dados por la excepcionalidad del dato geográfico. Así, el espacio interactúa con la cultura y la historia del grupo étnico.

El espacio culturalmente construido por un pueblo a través del tiempo puede ser determinado como su territorio, el cual es, entonces, toda porción de la naturaleza simbólica y empíricamente modelada por una determinada sociedad, sobre la que ésta reivindica derechos y garantiza a sus miembros la posibilidad de acceso, control y uso de los recursos allí existentes. En tal contexto, etnoterritorio se refiere al territorio habitado y culturalmente construido por un grupo etnolingüístico a lo largo de la historia profunda. No sólo provee a la reproducción física de la población sino que en él se desarrollan relaciones de parentesco, culturales,

¹⁶ Esta noción ha sido utilizada y ampliada por Raffestin (1980), Gupta y Ferguson (1992), Rodman (1992), Feld y Basso (1996) y Giménez (1999), entre otros autores contemporáneos.

lingüísticas y políticas. El etnoterritorio reúne las categorías de tiempo y espacio (historia en el lugar), y es soporte central de la identidad y la cultura porque integra concepciones, creencias y prácticas que vinculan a los actores sociales con los antepasados y con el territorio que éstos les legaron (Barabas, 2003a).

El punto de partida para investigar y analizar la territorialidad de grupos etnoculturales son los procesos de construcción social y cultural del espacio, los cuales pueden ser estudiados desde dos dimensiones: los *territorios locales*, constructos socioculturales de pequeña escala (el territorio doméstico, el barrial, el comunitario, la milpa y el monte cercano), y los *globales*, construcciones colectivas de amplia dispersión espacial (subregionales, regionales, étnicas). Cuando aludo a etnoterritorios pienso en territorios globales, pertenecientes a grupos etnolingüísticos, a regiones o a subregiones étnicas; no obstante, algunos grupos identifican como etnoterritorio a los locales, que incluyen la comunidad de pertenencia y el municipio.

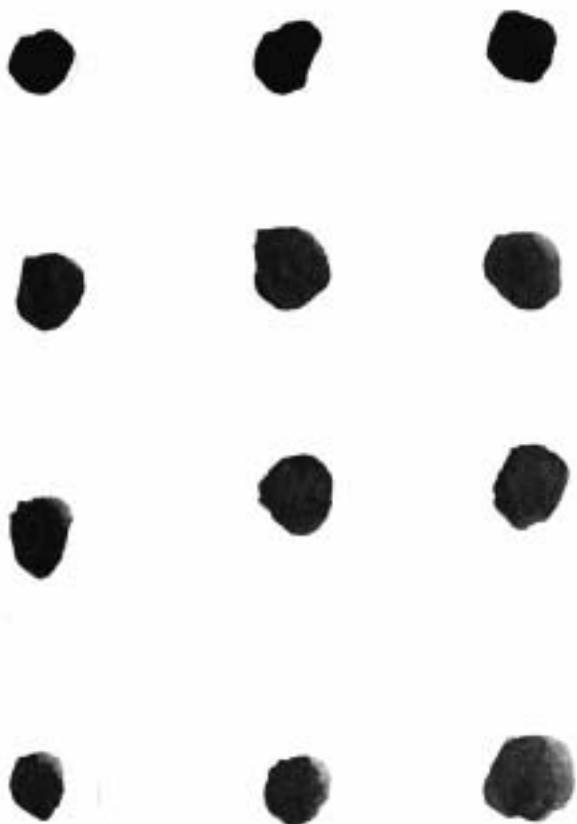
Tanto los territorios locales como los globales tienen fronteras e hitos geográfico-simbólicos que establecen centros, sitios especialmente significativos para los usuarios. Estos puntos referenciales pueden ser identificados como *lugares* (por lo general sitios sagrados o

con significado), e incluso como *huellas* (marcas significativas), y son, como indica Rodman (1992), “productos de la experiencia vivida”. Desde una óptica interpretativa, los lugares-centros que condensan sentidos especiales y de gran poder convocatorio (mítico, ritual, histórico, biográfico), se construyen como socialmente emblemáticos. Para ciertos autores (Casey, 1996) el lugar es construido social y culturalmente antes que las nociones de espacio. No obstante, aunque de manera fenomenológica sea así, no debemos olvidar que todo lugar nombrado destacado del medio responde a representaciones colectivas preexistentes que ordenan, clasifican y simbolizan el espacio.

Quiero destacar que los lugares significativos configuran una geografía simbólica y permiten trazar mapas de la territorialidad de cada grupo étnico. En el caso de las culturas indígenas de Oaxaca esos centros o lugares sagrados son cerros que condensan múltiples representaciones, como dejan ver las narrativas sobre ellos y los rituales ahí realizados. Al mismo tiempo, algunos de esos cerros emblemáticos señalan fronteras entre subregiones de un grupo; tal es el caso de la Mazateca con los tres cerros (Chikón Tokosho, San Martín Caballero y Cerro Rabón) que dividen la Alta, Media y Baja, o marcan fronteras entre grupos etnolingüísticos, como el Cerro Mujer, entre la Chinantla y la Cuicateca, o el Cerro Pájaro, entre la Chatina y la Mixteca de la Costa (Barabas, 2003a).

Puede concluirse que, desde esta perspectiva, el espacio es considerado un ámbito de interacción simbólica e instrumental, el territorio un espacio culturalmente construido, y el lugar un ámbito particular, especialmente calificado y significativo. Territorios y lugares se construyen tanto en los ámbitos privados como en los públicos, en los naturales como en los sociales, en los sagrados como en los profanos o seculares. Asimismo, los territorios sagrados y profanos –matizando la dicotomía– resultan de las diferentes cualificaciones otorgadas al espacio, que orientan actitudes y prácticas en la dimensión local y en la global.

Se trata entonces de interpretar las maneras en que las sociedades y culturas construyen huellas, lugares y territorios locales y globales, los perciben y los invisten de significados. El proceso de simbolización que convierte espacios neutros en territorios y lugares sagrados, de diferente condición y nivel, crea *textos* en los cuales se asocian atributos reales, imaginarios, eficacias, recuerdos, emocionalidades y experiencias individuales y colectivas, para construir sistemas de símbolos que nombran y califican espacios culturales. En ellos se desarrollan acciones simbólicas plasmadas en mitos, narraciones y rituales, a través de los cuales accedemos a las claves que construyen la territorialidad.



Podría aventurarse la hipótesis de que las religiones étnicas son territoriales, cuyos conceptos y prácticas están estrechamente entrelazados con el medio ambiente natural-cultural. Esa interrelación, construida entre seres humanos y naturaleza, comienza aún antes de la concepción, durante los ritos de pedimento de fecundidad en santuarios naturales y devocionales, y se concreta después del nacimiento en los rituales de determinación de la *tona* (*alter ego* animal) del recién nacido, la *siembra del ombligo* y los baños de purificación en el temazcal, que le confieren el estatus de persona social.

Para los pueblos indígenas la naturaleza es concebida como un ámbito sagrado en el cual moran los seres sagrados. La sacralidad puede irrumpir en cualquier parte del territorio en sus diferentes manifestaciones, siguiendo una representación del espacio que, en Mesoamérica y en la actualidad, está orientada por los cuatro puntos cardinales y el centro. En el proceso de construcción de la territorialidad los lugares sagrados suelen configurarse como sitios de gran poder de convocatoria religiosa y étnica, y pueden ser entendidos como procesos simbólicos dinámicos, entrelazados con las deidades o fuerzas potentes que se manifiestan en ellos y con los rituales que allí se realizan. Entre los pueblos indígenas ese tejido intersecta todos los niveles de la vida individual, parental y comunitaria, porque en la concepción o cosmovisión sociomorfa del mundo naturaleza y sociedad son semejantes, están emparentadas, y el modelo normativo de sus relaciones mutuas es de reciprocidad casi equilibrada. La sociedad no está diferenciada de la naturaleza y ambas son imaginadas como modelo del supramundo y del inframundo; así, en el espacio celeste hay también sistema de cargos y autoridades, y el mundo de abajo, de los muertos, es imaginado como el mundo terrestre.

Los territorios son espacios polimorfos que albergan lugares sagrados, entendidos éstos como espacios numinosos y calificados de diversa índole, dimensión y poder convocatorio. Pueden ser espacios naturales (cerros altos, fuentes de agua, cuevas, árboles sagrados, formaciones rocosas extrañas) construidos como territorios sagrados por medio de la manifestación de los *dueños del lugar*. Una de las características centrales de los etnoterritorios es que son considerados espacios poseídos por poderosas entidades territoriales, llamadas dueños, señores o padres de lugares: dueño del cerro o del monte, de la tierra, de los animales, del agua, entre otros. De esta forma, cada lugar se corresponde con

una entidad territorial potente ante la cual las personas deben realizar rituales y ofrendas para aplacar enojos y propiciar permisos y ayudas sobrenaturales que redundarán en abundancia y salud. Los dueños son entidades sagradas muy sensibles; se ofenden si no son atendidas por los humanos mediante ofrendas y sacrificios y envían, en consecuencia, enfermedades, calamidades y privan a ese pueblo del beneficio del agua y la fertilidad que ellos controlan, tal como atestiguan numerosos mitos de privación de bienes.

Otros espacios naturales son erigidos como lugares y territorios sagrados mediante *apariciones milagrosas* de vírgenes y santos que dejan huellas de su presencia; eligen el sitio donde se fundará su templo y, con él, el pueblo del cual muchas veces son santos patronos. Tales apariciones son reformulaciones sacralizadas del tema de los ancestros fundadores del pueblo, básicas en la construcción o reconstrucción de identidades y territorios étnicos. También las *apariciones demonizadas* (el catrín, los chaneques, la x-tabay) contribuyen a configurar la territorialidad simbólica.

En relación con la construcción o delimitación del territorio étnico son fundamentales los mitos migratorios y los heroicos de creación territorial (por ejemplo Cong Hoy, Fane Kantisini) (Barabas, 2003a). Todos estos relatos, en particular los de los antepasados ilustres y los héroes culturales que legaron el territorio ancestral a la gente –la *Historia en el Lugar*–, son parte sustancial del conocimiento sobre etnoterritorios y de la reivindicación de derechos territoriales inmemoriales e históricos. Asimismo son centrales los mitos que narran las *peleas de naguales*, rayos, centellas, ventarrones y bolas de lumbre, que son *cuidadores de la raya* (límites) y que, por medio de sus celestes disputas, nos muestran en altorrelieve las fronteras comunales y las interétnicas. No menos importantes son los llamados *mitos de privación*, pues muestran la autoconcepción estigmatizada del territorio y la identidad étnica a través del relato de la pérdida de riqueza natural en favor de otros indígenas vecinos más respetuosos de las deidades, o de los blancos, como se observa en los relatos de la huida de la culebra del agua de los pueblos zapotecos de la Sierra Norte hacia los mixes, o de la pobreza de los chontales altos para la riqueza de los no indígenas, o la de los chochos para la Mixteca de la Costa (Barabas, 2003a).

Por otra parte, las *peregrinaciones a santuarios*¹⁷ son fenómenos clave para acceder a las nociones globales de la etnoterritorialidad. Los santuarios son lugares

¹⁷ Para profundizar en el tratamiento conceptual y clasificatorio de santuarios y peregrinaciones puede consultarse Turner y Turner (1978) y Turner (1974), en especial lo referente a la etapa liminar de los procesos rituales de pasaje y a las características liminoides del fenómeno peregrinación.

sagrados complejos y polifacéticos, los cuales no sólo marcan emblemáticamente el territorio donde se ubican, sino que son factores principales de interacción, articulación social en general e intra e interétnica en particular. Para que exista un santuario, señala Velasco Toro (1993), deben presentarse ciertas características significativas que permitan su conversión de sitio común en lugar sagrado. Debe ocurrir un hecho maravilloso que legitime su carácter numinoso y de origen al mito fundacional y al culto posterior. Es entonces cuando adquiere sus poderes mágicos, curativos, protectivos, milagrosos y se convierte en santuario; lugar de convergencia de creyentes buscando milagros.

Vale aclarar que con el término santuario estoy nombrando tanto a los lugares sagrados *naturales* (el cerro, el árbol sagrado, el manantial), los cuales carecen de templos (cuando más, tienen cruces u oratorios), y que no son ni siquiera conocidos por la Iglesia, como a los *construidos*, que cuentan con templos e iglesias, forman parte de la práctica católica popular y la Iglesia sabe de ellos. A pesar de sus diferencias, deseo enfatizar que ambos brindan a los fieles las condiciones para construir referencias territoriales culturales. Los lugares sagrados de las peregrinaciones indígenas en Oaxaca y los rituales desarrollados en los diversos santuarios muestran con frecuencia la articulación semántica entre las entidades territoriales autóctonas y los santos católicos.

Las peregrinaciones a (y por) lugares sagrados y los santuarios (puntos de llegada) son procesos rituales que ponen en acción valores y *símbolos dominantes* de la sociedad. La peregrinación puede ser entendida como un ritual de tránsito liminal o liminoide,¹⁸ que conduce a las personas a un estado psicoemocional que les permite ingresar a un espacio-tiempo progresivamente sagrado y terapéutico. Cada lugar del camino sagrado tiene un ritual diferencial y su importancia es principalmente cognitiva y emocional, pues las redes de peregrinación están ligadas a la reproducción simbólica de un espacio territorial propio. Así, pueblos, redes de peregrinación y santuarios conforman los que Velasco Toro (1999) ha llamado una *región devocional*.

Podemos argumentar que los caminos de peregrinación construyen *territorios de itinerancia ritual*, por donde se transita cada año, estableciendo los mismos hitos y marcas rituales. Sin embargo, también se viaja



por espacios de significación cotidiana y por nuevos lugares sagrados. Las múltiples peregrinaciones trazan redes de caminos, lugares y territorios sagrados. Así, los caminos de peregrinación y los santuarios (muchas veces situados en pueblos) pueden conformar una región socioreligiosa o devocional a la que confluyen diferentes pueblos de distintas regiones étnicas.

Por otra parte, la territorialidad es un importante organizador de la vida social, pues al tiempo que permite articular la frontera entre individuo (territorio de privacidad) y colectividad (territorios públicos), contribuye a afianzar la identidad colectiva, la cual se construye en relación con el medio. En las sociedades indígenas el vínculo entre la identidad étnica y la territorialidad es estrecho y vivencial, y la identificación con el territorio propio puede ser la base de la formación de modalidades identitarias ecológicas étnicas e interétnicas, por ejemplo las construidas entre los zapotecos del valle o entre zapotecos y chinantecos serranos.

Los territorios étnicos globales y sus fronteras externas quizá no sean conocidos actualmente por todos los pueblos indígenas, en cambio, sí lo son las fronteras internas, comunales o subregionales, delimitadas por mojoneras, el medio ambiente y también por mitos, leyendas, rituales, santuarios y las simbólicas peleas de

¹⁸ De acuerdo con Victor y Edith Turner (1978), los fenómenos liminales o liminares propiamente dichos son obligatorios y previstos por la estructura social frente a la cual se constituyen como transiciones o inversiones simbólicas desarrolladas en *communitas* o *antiestructura*, por ejemplo, los rituales de pasaje del ciclo vital. Los fenómenos liminoides, en cambio, no revisten obligatoriedad y son resultado de acciones individuales o grupales que buscan transformar simbólicamente la estructura cotidiana. Las peregrinaciones salen de la estructura cotidiana en busca de la sacralidad creciente que culmina en el santuario milagroso.

los naguales vigilantes de las fronteras entre pueblos. Los procesos de (re)construcción de territorios étnicos globales, que los indígenas comienzan a hacer hoy en día en el marco de la reivindicación de derechos territoriales, pueden fundarse en los datos de la territorialidad simbólica. Como es bien sabido, las fronteras estatales nacionales e internacionales suelen cortar territorios étnicos, cuestión relacionada con la jurisprudencia en torno a los derechos territoriales indios. En este aspecto, son importantes los lugares sagrados y rituales que permiten trazar una geografía simbólica propia de cada territorio étnico, así como los lienzos y códigos que conceden un acercamiento conceptual y espacial a los territorios inmemoriales (preconquista) y tradicionales (postconquista), y la *toponimia étnica*, que registra los atributos y cualificaciones de los lugares en relación con hechos económicos, históricos, legendarios, míticos, vivencias de acontecimientos, imágenes acústicas, visuales, semejanzas con objetos, animales, plantas o partes del cuerpo.

La etnoterritorialidad simbólica y los derechos territoriales indios

No sólo las leyes tratan en forma poco clara y renuente el vital aspecto de los derechos territoriales indios. También es tema soslayado por los intelectuales criollos en México y es frecuente que la discusión de los intelectuales indios y las demandas de los líderes de organizaciones etnopolíticas, cuando tratan el tema de la territorialidad en la construcción de las autonomías, se formulen exclusivamente en términos de reorganización de las fronteras político-administrativas (municipios, distritos) y de la tenencia de la tierra (propiedad comunal, ejidal); ambos instrumentos de los gobiernos coloniales y nacionales que tuvieron como consecuencia la fragmentación de la territorialidad indígena. En México, tanto los antropólogos como –lo que es más grave– los intelectuales y líderes indígenas han puesto muy poca atención a la concepción y uso del territorio que tienen los paisanos en los pueblos. Una notable y reciente excepción la constituye un texto de Francisco López Barcenas y Guadalupe Espinoza (2003), en el que argumentan que la verdadera noción de territorio es la que los pueblos tienen y practican en su cosmovisión, narrativas y rituales.

Se trata, como hemos visto, de una concepción cultural del territorio, la cual se funda en complejos sistemas de representación del espacio, en relaciones vivenciales con el medio ambiente y en sistemas de intercambio recíproco que forman parte de una categoría más amplia que llamo *ética del don* (Barabas, 2003b).¹⁹ Estas categorías culturales y las prácticas rituales que les dan sustento están plenamente vigentes en la mayoría de las comunidades indias de Oaxaca, incluso en gran medida entre los migrantes (Barabas, 1999), y deben ser tomadas en cuenta en cualquier reorganización territorial futura, independientemente de que como campesinos continúen demandando la restitución o la dotación de tierras.

Podrá parecer extraño a la mentalidad occidental que un pueblo indio reconozca históricamente sus centros, sus fronteras y sus cerros sagrados mediante los relatos de las hazañas migratorias y fundadoras de los héroes primigenios, quienes dejaron huellas de su paso por los cerros y otros lugares del territorio. Sin embargo así sucede, y los mitos y rituales que marcan el territorio pueden ser formas tan válidas de concebir fronteras como las líneas medidas sobre la tierra y las aduanas, si se acepta la igualdad de las diferencias culturales y de los modos culturales de representar la realidad.

En este contexto, es importante recuperar la experiencia de los nativos pintupi de Australia que señalaron derechos territoriales a partir de los lugares sagrados de su territorio ancestral; los sitios que –según cuentan los mitos y se recrea en los rituales– crearon las deidades para los pintupi –como el Cerro del Lagarto– y que les han proporcionado albergue, nutrición y vivencias rituales de profundo contenido simbólico. Fred Myers (1986) analiza la *ensoñación (the dreaming)*, la visión pintupi de otro orden de realidad, plasmado en historias del tiempo de los orígenes míticos que narran los viajes de sus ancestros y deidades de lugar en lugar por todo el territorio, creando el mundo como existe ahora, nombrándolo y dando origen a multitud de sitios sagrados (cerros, rocas, arroyos, saltos, lagos, árboles, etcétera) con sus señas particulares, que son las marcas dejadas por los ancestros. Los pintupi, pueblo viajero, conocen los lugares –y sus historias– de su territorio y los conectan entre sí, logrando un sistema de organización territorial equiparable al país (*country*); una clasificación integral bordeada por una serie de puntos geográficos que marcan fronteras territoriales.

¹⁹ Entiendo ética del don como el conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad entre personas, familias, vecinos, comunidades, y también entre los humanos y lo sagrado. La ética del don se funda, y adquiere legitimidad, en el respeto, el honor, el no agravio y el servicio; principios que constituyen el cimiento moral de la sociedad y que se trasladan a la relación con lo sagrado.

El ejemplo de los inuit, reseñado por Luis Hernández Navarro (1999: 8), muestra que no son imposibles los casos de creación de un nuevo territorio y un nuevo gobierno, llamado Nuvavut (nuestra tierra) en idioma inuit, cuyo marco legal fue la Ley Nuvavut, reconocido por el gobierno de Canadá con el mismo rango de los otros territorios. Abarca casi la quinta parte de Canadá y dentro del él los inuit pueden manejar los recursos, algunos minerales. Desde 1975 la federación inuit Tunjavikl ha negociado acuerdos con el gobierno para la obtención de derechos territoriales, y en 1993 las autoridades canadienses concedieron a los inuit el control de más de 350 000 km² de tierra. En este caso el Estado nación ha redefinido sus fronteras internas reconociendo mayores niveles de autonomía a uno de sus pueblos indígenas, sin balcanizarse ni fragmentarse.

Chirif, García y Chase Smith (1991) han demostrado en un acucioso estudio que las organizaciones indígenas nacionales de Perú y Ecuador, como las confederaciones AIDSESP y CONFENIAE, han trazado mapas globales de los territorios indígenas de la selva como paso para la autodemarcación de etnoterritorios, cuya legalización es pactada con el Estado, paralelamente o más tarde. La primera, para actualizar la autoconciencia territorial de las organizaciones y preparar un plan de titulación nacional de tierras en Perú. La segunda, elaborando los planos de los territorios indígenas de la Amazonia ecuatoriana tal como eran antes de la llegada europea a la región, de acuerdo con la memoria colectiva, con el fin de que esos territorios fueran reconocidos por el gobierno y sustraídos a la voracidad de las compañías petroleras.

Tal vez el caso más interesante en relación con el valor legal de la geografía simbólica sea el de las aldeas ye'kuana Akañana, Culebra, Watamo y Esmeralda del Alto Orinoco en la Amazonia venezolana. Estas y otras trece aldeas definieron en 1993 sus fronteras territoriales ancestrales a partir del conocimiento colectivo sobre el territorio, valiéndose de los relatos míticos del héroe cultural y ancestro Kuyujani, quien, en el tiempo inicial, salió de Ye'kuanajüdü, una tierra indiferenciada que Wanadi le había confiado para dar a la gente en custodia; caminó por el espacio midiendo y marcando las fronteras con los grupos vecinos kariñas y pemones, a quienes también demarcó sus territorios. Al delimitar el territorio étnico ye'kuana iba explicando el significado de cada una de las formas y accidentes del paisaje, para que la gente a quien se lo entregaba en custodia se empoderara y tomara cuidado y protección de él (Jiménez y Peroso, 1994). El territorio delimitado a partir de los accidentes geográficos mencionados en el mito del ancestro mítico fue la base de un documento de autodemarcación y reclamación

de derechos culturales que gestionaron junto con una ONG venezolana y canadiense (relacionada con la Asamblea de las Naciones Originarias de Canadá), con miras a la legalización por parte del Estado venezolano (Arvelo y Conn, 1995: 41). Este proceso de autodemarcación, señala Arvelo (1994), era necesario para evitar el despojo, pues el territorio ancestral estaba siendo fragmentado por un parque nacional, el cual no tomaba en cuenta la ocupación originaria de esas tierras por parte de los ye'kuana.

La historia de invasión había comenzado antes de 1970, y en 1971 se formó como respuesta una fuerte movilización etnopolítica contra la compañía que se introducía para mineralizar, maderar y convertir tierras baldías (ye'kuana) en productivas. El Estado, en contraparte, creó unas federaciones indígenas como interlocutores, con el propósito de que las aldeas se sumaran a su proyecto de demarcación de tierras, que pretendía otorgar dotaciones colectivas (aldeanas) a campesinos, fragmentando así el territorio étnico. En 1993, tras muchos años de espera, los ye'kuana decidieron emprender el proceso de autodemarcación de sus tierras ancestrales, ante la ambigüedad legislativa sobre sus derechos territoriales. Este proceso es muy interesante, pues se reunieron varias aldeas para discutir y recordar colectivamente cómo fue la primera demarcación territorial realizada por el ancestro mítico Kuyujani en tiempos inmemoriales, cuando les dejó ese territorio en custodia. Con base en las discusiones se dibujaron mapas *semánticos*, y sobre el más exacto se estableció la metodología de demarcación física. Entre 1994 y 1995 seis equipos de 32 personas cada uno delimitaron físicamente el territorio entregado por Kuyujani, produciendo un mapa en el cual se marca como hito clave el cerro sagrado ye'kuana: el Marawaca. Como el ancestro héroe antes de desaparecer por una cueva en el cerro había prometido a su pueblo regresar, el proyecto, para honrar la memoria de esta profecía, se denominó *Esperando a Kuyujani*. Dando continuidad a la demarcación física se detectaron con fotografía aérea los hitos demarcados por los equipos de tierra y el mapa resultante fue digitalizado. Las copias fueron entregadas, junto con el documento, a las oficinas de gobierno. Cabe destacar que este ejemplo de autodemarcación territorial cundió entre sus paisanos del estado de Bolívar y entre otros pueblos indígenas amazónicos y de la Cuenca del Orinoco.

No estoy proponiendo para los indígenas de Oaxaca y México una autodemarcación territorial, sino la toma de conciencia de que la geografía simbólica es un instrumento útil para el conocimiento de los etnoterritorios y que es necesaria la inclusión de este aspecto cultural en la negociación con el Estado nacional por la territorialidad propia y la autonomía.

¿Recuperarán y valorizarán los grupos indígenas de México, empeñados en construirse como autonomías, sus propios conocimientos y prácticas condensados en la geografía simbólica, hasta ahora menospreciados y relegados? ¿Podrán conseguir que los datos de la geografía simbólica sean reconocidos por el Estado como instrumentos válidos para la reorganización territorial; esto es, para la delimitación de etnoterritorios? ¿Podrá el Estado aceptar la existencia de territorios propios de los pueblos indígenas? ¿Podrá reconocer como válidos legalmente los datos proporcionados por la geografía simbólica de los pueblos indígenas para la delimitación de etnoterritorios? Estas expectativas son ya parte constitutiva central de la utopía india en otras regiones del mundo: una dimensión de lo posible, que comienza por estructurarse en el plano del imaginario y se va volcando a la acción para construir, por mediación social, un mundo futuro más cercano a las aspiraciones (Barabas, 2002). Tal vez lo más importante para los pueblos actuales es revalorizar y recuperar el conocimiento y el uso de los lugares sagrados y de los relatos y rituales que marcan los centros y las fronteras de los etnoterritorios. No sólo mojonearas, títulos o mapas, sino el conocimiento inmaterial, narrativo, para transmitirlo a las generaciones posteriores, para tener una nueva herramienta con la cual reclamar derechos territoriales, o, como señalan los médicos tradicionales, para reconocer y proteger lugares sagrados de práctica ritual hoy amenazados.

Bibliografía

- ACADEMIA MEXICANA DE DERECHOS HUMANOS
1989 *Manual de documentos para la defensa de los derechos indígenas*, Academia Mexicana de Derechos Humanos, México.
- ACUÑA, RENÉ, ED.
1984 *Relaciones geográficas del siglo XVI, Antequera*, Instituto Indigenista Interamericano/Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- ÁLVAREZ, LUIS
1994 *Geografía general del estado de Oaxaca*, V carteles del Sur, Oaxaca.
- ARVELO, NELLY
1994 "Autodemarcación; su significado y la experiencia de otros países amazónicos", en S. Jiménez y A. Peroso, eds., *Esperando a Kuyujani: Tierras, leyes y autodemarcación. Encuentro de comunidades Ye'kuanas del Alto Orinoco*, IMC/Asociación Otro Futuro Gaia, Venezuela.
- ARVELO, NELLY, Y KEITH CONN
1995 "Ye'kuana self-demarcation process", en *Cultural Survival Quarterly*.
- AUBRY, A., Y A. INDA
1999 "Remunicipalización en Chiapas", en *La Jornada*, 7 de agosto.
- BARABAS, ALICIA
1998 "Reorganización etnopolítica y territorial: caminos oaxaqueños para la autonomía", en M. Barabás y A. Barabás, coords., *Autonomías étnicas y estados nacionales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta)/Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.
- 1999 "Traspassando fronteras: los migrantes indígenas de México en Estados Unidos", en J.J. Pujadas et al., coords., *Globalización, fronteras culturales y políticas y ciudadanía*, Actas del VIII Congreso de Antropología, Santiago de Compostela.
- 2002 *Utopías Indias. Movimientos socioreligiosos en México*, INAH/Plaza y Valdés, México, 3a. ed.
- 2003a "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca", en A. Barabás, coord., *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, INAH/Conaculta (Col. Ensayos, Serie Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), México.
- 2003b "La ética del don en Oaxaca: los sistemas indígenas de reciprocidad", en S. Millán y J. Valle, coord., *La comunidad sin límites*, vol. I, INAH/Conaculta (Col. Ensayos, Serie Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), México.
- BARABAS, ALICIA, Y MIGUEL BARTOLOMÉ
1999 *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, Conaculta/INAH/Instituto Nacional Indigenista (INI), México, 3 vols.
- BARTOLOMÉ, MIGUEL, Y ALICIA BARABAS
1990 *Presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en Oaxaca*, INI/Conaculta, México, 2 vols.
- CASEY, EDWARD
1996 "How to get from Space to Place in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena", en S. Feld y K. Basso, eds., *Senses of place*, School of American Research Press, Houston.
- CHIRIF, ALBERTO, PEDRO GARCÍA Y RICHARD CHASE SMITH
1991 *El indígena y su territorio*, OXFAM/COICA, Lima.
- DURAND, CARLOS
1988 *Derecho nacional, derechos indios y derecho consuetudinario indígena*, Universidad Autónoma de Chapingo/Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- FELD, STEVEN, Y KEITH BASSO, EDS.
1996 *Senses of place*, School of American Research Press, Houston.
- GALARZA, JOAQUÍN
1997 "Los códices mexicanos", en *Arqueología Mexicana*, vol. IV, núm. 23, México.
- GARCÍA MARTÍNEZ, BERNARDO
1987 *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, México.
- GERHARD, PETER
1987 *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Geografía de la UNAM, México.
- GIMÉNEZ, GILBERTO
1999 "Territorio, cultura e identidades: la región sociocultural", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Época II, vol. 5, Colima.
- GUPTA, AKHILL, Y JAMES FERGUSON
1992 "Beyond culture: space, identity and the politics of difference", en *Cultural Anthropology*, vol. 7, núm. 1, Journal of the Society for Cultural Anthropology and AAA, Washington, D.C.

- HERNÁNDEZ NAVARRO, LUIS
1999 "Navavut y San Andrés", en *La Jornada*, 13 de abril.
- IMPRESA DEL ESTADO DE OAXACA
1879 *Colección de leyes y decretos del estado libre de Oaxaca*, Imprenta del estado de Oaxaca, Oaxaca, 3 ts.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA,
GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI)
1995 *Anuario estadístico del estado de Oaxaca*, INEGI, México.
- JANSEN, MAARTEN
1998 "La fuerza de los cuatro vientos. Los manuscritos 20 y 21 del Fonds Mexicain", en *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 84-2, París.
- JIMÉNEZ, SIMEÓN, Y ABEL PEROSO
1994 "Los orígenes de nuestra tierra", en S. Jiménez y A. Peroso, eds., *Esperando a Kuyujani: Tierras, leyes y autodemarcación. Encuentro de comunidades Ye'Kuanas del Alto Orinoco*, IVIC/Asociación Otro Futuro Gaia, Venezuela.
- LAFAYE, JACQUES
1977 *Quetzalcóatl y Guadalupe*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
- "LEY DE DERECHOS...
1998 "Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca", en *El Caracol*, Oaxaca.
- LOCKHART, JAMES
1999 *Los nahuas después de la Conquista*, FCE, México.
- LÓPEZ BÁRCENAS, FRANCISCO
1996 "Territorios, tierras y recursos naturales de los pueblos indígenas", en *Coloquio sobre derechos indígenas*, IOC, Oaxaca.
- LÓPEZ BÁRCENAS, FRANCISCO, Y GUADALUPE ESPINOZA
2003 "Derechos territoriales y lucha por la autonomía: el caso de San Pedro Yosotato", en R. Reygadas y M. Soto, coords., *La construcción de sujetos ciudadanos colectivos*, Alianza Cívica/D et D, México.
- MARROQUÍN, ENRIQUE
1988 "La cueva del diablo", en *La Palabra y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, Nueva época, octubre-diciembre, Xalapa.
- MARTÍNEZ GRACIDA, MANUEL
1883 *Colección de cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del estado libre y soberano de Oaxaca*, Imprenta del Estado de Oaxaca, México.
- MOGUEL, REINA
1974 *Regionalizaciones para el estado de Oaxaca*, Centro Sociología de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Oaxaca.
- MYERS, FRED
1986 *The Dreaming: Time and Space*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- OROZCO, FERNANDO, Y SAMUEL VILLELA
2003 "Geografía sagrada en la Montaña de Guerrero", en A. Barabas, coord., *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, INAH/Conaculta (Col. Ensayos, Serie Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), México.
- RAFFESTIN, CLAUDE
1980 *Pour une géographie du pouvoir*, litec, París.
- RODMAN, MARGARET
1992 "Empowering place: Multilocality and multivocality", en *American Anthropologist*, vol. 94, núm. 3, AAA, Washington, D.C.
- ROMERO, MARÍA DE LOS ÁNGELES
2000 "Los cantos de los linajes en el mundo colonial", en *Revista Acervos*, núm. 17, Oaxaca.
- TAMAYO, JORGE
1950 *Geografía de Oaxaca*, El Nacional, México.
1953 *Geografía moderna de México*, Trillas, México.
- TROIKE, NANCY
1988 "La historia mixteca tal como la consigna el Códice Colombino-Becker", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XXXIV, núm. 2, SMA, México.
- TURNER, VICTOR
1974 *O processo Ritual*, Vozes, Brasil.
- TURNER, VICTOR, Y EDITH TURNER
1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, Nueva York.
- VELASCO TORO, JOSÉ
1993 "Espacio sagrado, territorialidad e identidad en la tradición cultural indígena", en *La Palabra y el Hombre, Revista de la Universidad Veracruzana*, Xalapa.
1999 "Líneas temáticas para el estudio de los santuarios", en *Boletín CEAS*, núm. 2, México.
- WAKE, ELEANOR
2000 "El altépetl cristiano: percepción indígena de las iglesias de México, siglo XVI", en C. Vega, coord., *Códices y documentos sobre México*, INAH, México.